



## L'anthropologie après les musées ?

Benoît de L'Estoile

### ► To cite this version:

Benoît de L'Estoile. L'anthropologie après les musées?. *Ethnologie française*, 2008, 4, pp.665-670.  
hal-00361330

**HAL Id: hal-00361330**

**<https://hal.science/hal-00361330>**

Submitted on 16 Feb 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## L'anthropologie après les musées ?

Benoît de L'Estoile

*Ecole normale supérieure, Paris*

### RÉSUMÉ

La fin des deux grands musées d'ethnologie que comptait la France, le Musée de l'Homme et le Musée national des Arts et traditions populaires, marque un tournant. Le musée a joué un rôle structurant pour l'ethnologie française et son projet d'inventaire encyclopédique du monde. Pourtant, dans la pratique ethnographique, le paradigme naturaliste de la collecte a cédé la place à celui de l'interlocution et de la traduction. L'anthropologie est un savoir, fondé sur une pratique, non de l'altérité, mais de la relation entre mondes différents. Forts de cette compétence de traducteurs entre mondes, les anthropologues peuvent revendiquer une place dans les musées de demain. L'article évoque également des expériences d'exposition, à partir d'une enquête ethnographique, en France et au Brésil.

*Mots-clefs* : Musée. Anthropologie. France. Altérité. Interlocution.

Benoît de L'Estoile

École normale supérieure

Département de sciences sociales

48, bd. Jourdan

75014 Paris

estoileb@jourdan.ens.fr

Mon titre, un peu provocateur, veut nous inviter à la fois à prendre acte d'une transformation irréversible dans le rapport entre anthropologie et musées, et en même temps ouvrir quelques pistes de réflexion. Au risque de simplifier un propos que j'ai développé ailleurs, j'évoquerai deux points.

Le premier est un constat : la fermeture des deux musées qui furent conçus dans les années 1930 pour être le cœur d'une nouvelle discipline, l'ethnologie (au sens de Paul Rivet, c'est-à-dire regroupant ethnographie, préhistoire et anthropologie physique), n'est pas un simple épiphénomène, mais marque le fait qu'une page a été tournée. Que signifie ce tournant ? Nous posons déjà cette question en ouverture du numéro de *Critique* consacré aux *Frontières de l'anthropologie*, qui interrogeait quelques-unes des transformations récentes de la discipline [de L'Estoile et Naepels, 2004]. Ce sujet a également nourri mon ouvrage *Le Goût des Autres*, qui revient sur la trajectoire de la discipline ethnologique en France, de l'inauguration triomphale en 1938 du « *plus moderne musée du monde* », le Musée de l'Homme, à celle du Musée du Quai Branly, en proposant une anthropologie du musée et de la « mise en ordre du monde » qu'il effectue [de L'Estoile, 2007 a et b]. Ce constat n'est pourtant qu'un préalable ; loin d'être un acte de décès, il ouvre la voie, en tenant compte des transformations dans la pratique de l'anthropologie et des divers contextes où elle s'effectue, à une recomposition des rapports entre anthropologues et musées. L'intérêt de revenir sur le lien qui fut constitutif entre musée et ethnologie, à un moment où beaucoup d'anthropologues s'interrogent sur l'identité et l'avenir de leur discipline en France<sup>1</sup>, n'est ni de cultiver la nostalgie d'un âge d'or mythique, ni de faire l'inventaire des occasions manquées ; ce regard rétrospectif prend tout son sens dans la perspective des redéfinitions en cours<sup>2</sup>.

Un constat : la fin du paradigme muséal

La fermeture pratiquement simultanée des deux musées autour desquels s'est structurée la discipline en France - le Musée de l'Homme et le Musée national des Arts et Traditions populaires [Segalen, 2005], tous deux des musées d'ethnologie même s'ils n'en portaient pas le nom – souligne, non pas la mort de l'anthropologie, mais la fin d'un paradigme muséal qui a marqué l'anthropologie plus fortement en France qu'ailleurs. Ce paradigme n'est pas lié uniquement, comme on le dit parfois, à la focalisation sur les objets, mais définit une façon de pratiquer la discipline, ses objectifs et ses méthodes, qui peut se résumer par le projet d'un inventaire encyclopédique du monde, réalisé par le biais d'une collecte systématique : Marcel Griaule a formulé de façon frappante cette utopie comme visant à constituer les « Archives totales de l'humanité » .

Le Musée de l'Homme (comme le Musée des ATP) n'a pas été pas conçu pour être d'abord un lieu d'exposition, mais avant tout un lieu d'accumulation et de stockage des données : celles-ci sont d'abord des objets, qui ont le même statut que les spécimens pour le Muséum. De ce point de vue, les collections ethnographiques sont l'équivalent des collections de squelettes du laboratoire d'Anthropologie (physique). La collecte concerne aussi les photographies rassemblées dans la photothèque et considérées, au même titre que les objets [de L'Estoile, 2005b], comme des documents « objectifs », ou encore les films, et les observations diverses reportées sur des fiches, dont l'ensemble est censé donner une image exhaustive de la culture étudiée. Dans cette perspective, collecter des mythes ou des termes de parenté n'est pas fondamentalement différent du point de vue épistémologique, même si les opérations pratiques ne sont pas exactement les mêmes. Les missions de terrain sont donc vouées à la collecte de données ; la forme d'écriture qui correspond à ce modèle est celle de la monographie encyclopédique, dite « à tiroirs », qui, idéalement, doit décrire par le menu les divers aspects d'une culture, qu'elle soit exotique ou régionale, depuis les outils utilisés, jusqu'aux façons de faire la cuisine, en passant par les croyances. Dans ce modèle, hérité du Musée d'Histoire naturelle, on peut séparer les opérations théoriques et l'observation. On y retrouve en effet la hiérarchie des opérations héritées des sciences naturelles : d'abord collecter (ou décrire), puis classer (établir des typologies), et enfin établir des lois ou généraliser<sup>3</sup>. Les galeries publiques du musée présentent les résultats de la science de l'Homme, proposant au visiteur un microcosme, un monde mis en ordre dans des vitrines transparentes et pédagogiques.

Le musée est alors au cœur du projet d'inventaire encyclopédique des cultures, peuples ou ethnies (comme on voudra), sur le modèle de l'inventaire des espèces de plantes ou de coléoptères. La possibilité d'établir un inventaire suppose deux conditions. D'une part, le nombre d'items à inventorier doit être fini (il peut être considérable), qu'il s'agisse d'un inventaire raisonné des vases grecs à figures noires ou des masques dogon. D'autre part, un tel projet suppose la stabilité de ce qui est inventorié : si j'identifie une espèce de papillon, je n'ai pas à recommencer dix ans plus tard. Réaliser l'inventaire des cultures suppose donc à la fois qu'elles sont en nombre fini, et qu'elles sont fixées, au moins relativement.

De la collecte à l'interlocution et la traduction

Or, ces présupposés, qui projetaient les conceptions héritées des naturalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la diversité des façons d'habiter le monde, se sont progressivement dissous au cours du XX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. On pourrait dire que l'ethnographie s'est transformée, en passant du modèle de la collecte - celui des années 1930 qui marque très fortement le Centre de Formation aux Recherches ethnologiques, créé par André Leroi-Gourhan après-guerre<sup>5</sup> - au primat de l'interaction et de l'interlocution. Autrement dit, on passe du paradigme naturaliste, qui vise à décrire objectivement des modes de vie dans un milieu donné, au paradigme du traducteur,

qui s'efforce de faire comprendre aux membres du monde auquel il appartient les façons de faire, dont il a fait l'apprentissage en s'insérant dans un autre monde<sup>6</sup>.

C'est effectivement cette capacité à entrer dans des relations d'interaction et d'interlocution avec des hommes qui vivent dans des univers parfois très différents du sien qui caractérise l'anthropologie par rapport à d'autres modes de connaissance<sup>7</sup>. L'expérience propre de l'anthropologue est donc de passer d'un monde à l'autre. D'une certaine façon, c'est aussi l'expérience de tous les migrants ; mais elle devient pour nous un instrument de connaissance privilégié qui permet d'avoir accès à d'autres façons de construire l'expérience. L'historien, lui aussi, s'efforce de pratiquer un va- et-vient entre univers lointains, mais si l'on peut parler d'interlocution ou d'interaction dans son cas, c'est seulement de façon métaphorique, et la traduction qu'il réalise est à sens unique. Autrement dit, l'anthropologie sociale n'est pas une science de l'altérité, mais un savoir, fondé sur une pratique, de la relation entre mondes différents.

C'est ce mode de connaissance particulier qui fonde la revendication de l'anthropologue à parler des univers auxquels il accède, d'une *autre façon* que ne le font d'autres spécialistes. Pour prendre le cas de mes propres recherches, je suis frappé par le décalage entre les discours des économistes du développement, et ce que j'observe sur le terrain. Si on prend le thème de la réforme agraire au Brésil, il existe une production considérable de discours, journalistiques, politiques, économiques, juridiques, etc. Or, ceux-ci sont totalement abstraits par rapport à l'expérience des bénéficiaires sur une ancienne plantation de canne à sucre du Nordeste, à laquelle nous avons accès par l'interlocution et l'interaction avec les intéressés. Ce qui caractérise, en effet, le savoir ethnographique, c'est qu'il s'agit d'une connaissance acquise dans les relations personnelles. Cette dimension essentielle a été largement passée sous silence dans le cadre du paradigme naturaliste de la collecte, en particulier dans les expositions qui adoptaient le ton neutre et distant censé caractériser un discours scientifique.

Mais pour dépasser le niveau de l'expérience vécue, passionnante, mais si forte qu'elle est ineffable, il faut la restituer, la traduire : pour ses pairs, à travers des travaux scientifiques, mais aussi pour un public plus large. Et c'est ici que les expositions, aux côtés des films ou des publications, peuvent jouer un rôle. Autrement dit, ce qui caractérise l'anthropologue, c'est bien sa double capacité de médiation et de mise en relation, sur le terrain et de retour chez lui<sup>8</sup>.

Trois expositions, de Paris à Rio Formoso

À titre d'illustration, je voudrais rapidement évoquer une modeste expérience: j'ai été associé, à divers titres, à trois expositions à partir d'une enquête dans le monde des plantations de canne à sucre du Nordeste du Brésil : une à Paris, à l'École normale supérieure, une autre au Musée national, à Rio de Janeiro, la troisième, enfin, au petit musée municipal de Rio Formoso (Etat de Pernambouc), sur le terrain où je poursuis mon enquête.

Je n'ai participé que de façon indirecte à l'exposition *Lonas e Bandeiras em Terras Pernambucanas*, organisée par l'anthropologue brésilienne Lygia Sigaud, en 2002, au Musée national (équivalent brésilien du Muséum et du Musée de l'Homme), dans les locaux duquel se trouve le département d'anthropologie de l'Université fédérale de Rio de Janeiro, - même s'il est rare que les chercheurs s'intéressent aux musées. Réalisée avec des moyens relativement importants, l'exposition présentait des photographies, des films, des témoignages enregistrés, mais aussi, afin de donner à comprendre au visiteur la vie quotidienne dans les campements, la reconstitution d'une cabane, avec sa bâche en plastique et les ustensiles collectés sur place<sup>9</sup>.

L'exposition *Nous sommes devenus des personnes. Nouveaux visages du Nordeste brésilien*, réalisée en 2003 à Paris, en collaboration avec des enseignants et des élèves de l'École des Arts décoratifs, fut une expérience passionnante de traduction en trois dimensions d'un

propos<sup>10</sup>. En particulier, nous voulions à la fois mettre en scène un processus de transformation, et non une culture statique, et rendre compte des pratiques de l'ethnographie (dans ce cas particulier, une enquête collective s'appuyant sur une ethnographie de longue durée réalisée par les chercheurs brésiliens). Cette posture amenait à privilégier la « voix » de nos interlocuteurs, à travers de nombreux extraits d'entretien, qui avaient pour nous un statut aussi important que les photographies prises par les divers chercheurs. Le titre reprenait les paroles d'un des bénéficiaires de la réforme agraire, soulignant ainsi le privilège donné à la voix des intéressés.

Réaliser une exposition n'est pas seulement de l'ordre de la *diffusion* d'un savoir déjà présent auparavant, mais de l'ordre de la *création* : elle implique un effort de stylisation, pour être accessible à un public non-spécialiste, mais permet aussi un progrès dans la connaissance et la compréhension, en obligeant à clarifier le propos analytique<sup>11</sup>. Ainsi, elle oblige à s'interroger sur le sens des photographies qui, dépassant le stade du « document », s'insèrent elles-mêmes dans les interactions que nous avons avec nos partenaires sur le terrain [de L'Estoile, 2006].

C'est précisément pour cela qu'il m'a semblé important de réaliser (en novembre 2006) une exposition de photographies, sur le terrain, dans le petit musée de Rio Formoso, ouvert il y a quelques années, typique petit « musée du soi » avec ses photographies des hommes politiques locaux et quelques objets rappelant l'histoire de l'économie sucrière. Comme le suggère le titre, *A gente passou a ser gente. Retratos das transformações sociais em Rio Formoso e Tamandaré, 1997-1999*<sup>12</sup>, il ne s'agissait plus ici d'exposition ethnographique, mais d'une mise en scène d'un aspect paradoxalement méconnu de l'histoire locale récente. Fort modeste (elle consistait essentiellement en photographies), elle était importante symboliquement, du fait qu'elle mettait en valeur des personnes de la zone rurale, le plus souvent victimes d'un fort mépris social. J'ai pu conduire plusieurs de mes interlocuteurs privilégiés sur le terrain à l'exposition, où ils se sont « reconnus » sur les photographies, commentant les attitudes des uns ou des autres et évoquant les absents. Même si l'idée « d'être au musée », où ils n'auraient jamais pensé se rendre, leur paraissait étrange, ils en ressentaient aussi une certaine fierté, et souhaitaient que les enfants des écoles, tant urbaines que rurales, puissent visiter l'exposition.

Au-delà de cette expérience, qui ne prétend aucunement être un modèle, le point essentiel me semble être, pour les anthropologues, l'exigence d'inventer des formes de restitution auprès de ceux chez qui nous enquêtons, qui permette une réappropriation, au moins partielle, de ce que nous avons produit<sup>13</sup>. Il me semble que ce devrait être une préoccupation pour toute exposition ayant lieu « chez nous » parlant de gens qui vivent « ailleurs ».

L'anthropologue comme passeur entre mondes dans les nouveaux musées

En 1938, le Musée de l'Homme incarnait le triomphe de l'ethnologie, dont il était à la fois le symbole et l'instrument. Ce temps où les ethnologues pouvaient revendiquer avec un certain succès le monopole du discours sur les objets des Autres est désormais passé, qu'on le regrette ou qu'on s'en réjouisse. Cela ne signifie pas pour autant que les anthropologues n'ont plus rien à faire dans les musées. Les anthropologues seront d'autant plus indispensables que les musées des Autres, hérités du passé, deviendront progressivement des musées de la relation entre nous et les autres<sup>14</sup>. leur présence se justifie non seulement en tant que spécialistes de la culture matérielle, capables d'identifier un bâton à fouir, ou de dater tel masque par ses caractéristiques (même s'il reste essentiel d'assurer la continuité de ce savoir technique sur les objets), mais aussi comme spécialistes, non de l'altérité, mais des relations entre des personnes qui appartiennent à des mondes différents.

Autrement dit, s'il est impossible de revenir aux années 1930, quand le musée constituait l'épine dorsale de l'ethnologie<sup>15</sup>, les anthropologues doivent réinvestir le musée : non

seulement parce qu'il offre un terrain privilégié pour l'étude des représentations occidentales et de nos façons de gérer l'héritage colonial (c'est le programme d'une anthropologie des musées), mais surtout parce qu'ils ont à jouer un rôle de passeurs dans un des lieux essentiels où se joue la compréhension du monde contemporain dans sa complexité.■

## Notes

### Références bibliographiques

- BETEILLE André, 2007, « L'anthropologie chez soi : un point de vue indien », *Genèses*, 67 : 113-130.
- BURGUIERE André, 2005, « Plozévet, une mystique de l'interdisciplinarité? », *Cahiers du Centre de recherche historique*, EHESS, 36, 231-263.
- CHICAGO CENTER IN PARIS, 2007, « La France et ses Autres : Nouveaux Musées, Nouvelles Identités », *Cahiers parisiens/Parisian Notebooks*, 3 : 827-961.
- GEERTZ Clifford, 1973, « Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture », *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GUTWIRTH Jacques, 2001, « La professionnalisation d'une discipline. Le centre de formation aux recherches ethnologiques », *Gradhiva*, 29 : 25-41.
- HOLBART Mark, 1999, « As they like it: overinterpretation and hyporeality in Bali », in R. Dilley (éd.), *The Problem of Context*, Berghahn Books, New York and Oxford.
- Le Débat*, 2007, numéro spécial « Le moment du Quai Branly », 147, novembre-décembre.
- L'ESTOILE Benoît de, 2005<sup>a</sup>, « Une petite armée de travailleurs auxiliaires : la division du travail et ses enjeux dans l'ethnologie française des années 1930 », *Cahiers du Centre de recherche historique*, EHESS, 36.
- 2005<sup>b</sup> « Au-delà des clichés : la vie sociale des photographies anthropologiques », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 12, 1 : 193-204.
- 2006, « Fotografia e pesquisa de campo », in Lygia Sigaud et Benoit de L'Estoile, *Ocupações de terra e transformações sociais*, Editora FGV : 21-28.
- 2007 a, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion.
- 2007 b, « Le Musée de l'Homme, laboratoire de l'ethnologie française, 1938-2003 », in Christian Jacob (dir.), 2007, *Les lieux de savoir*, Paris, Albin Michel : 737-760.
- L'ESTOILE Benoît de et Michel NAEPELS, 2004, « Frontières de l'anthropologie », *Critique*, Paris, Éditions de Minuit : 680-681.
- L'ESTOILE Benoît de, Federico NEIBURG et Lygia SIGAUD (dir.), 2005, *Empires, Nations and Natives. Anthropology and State-making*, Durham?, Duke University Press. Voir aussi <http://revue-de-synthese.eu/2000-34.htm>
- SEGALEN Martine, 2005, *Vie d'un musée 1937-2005*, Paris, Stock.
- SIGAUD Lygia, 2004, *Lonas e Bandeiras em Terras Pernambucanas*, Rio de Janeiro, Museu Nacional.

### ABSTRACT

Social Anthropology after Museums ?

The end of the two main ethnographic museums in France, the Musée de l'Homme and the national museum for Folk Arts and Traditions is a symptom of a major shift in the discipline. The museum has been the backbone of French Anthropology and its great project of realizing an encyclopedic Inventory of the World. However ethnographic practice has shifted from the naturalistic paradigm of collecting to an interpretive model privileging interlocution and translation. Anthropology is a form of knowledge, based on a practice, which focuses not on

Otherness, but on relations between different worlds. This experience of translators between worlds allows anthropologists to claim a significant place in the museums of tomorrow. These topics are illustrated with reference to a few experiments of exhibitions based on an ethnographic investigation, in France and Brazil.

*Keywords* : Museum. Anthropology. France. Otherness. Interlocution.

## ZUSAMMENFASSUNG

---

<sup>1</sup>. C'est dans le cadre de la préparation des Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en France que nous avons été invités à cette réflexion sur la place des musées dans la discipline. La réflexion sur les rapports entre musées et anthropologie est plus nourrie chez certains de nos voisins. Ainsi, en Italie, la revue *AM, Antropologia museale*, est un foyer de réflexion très dynamique. <http://www.amrivista.org/>.

<sup>2</sup>. Pour des points de vue variés sur les transformations du monde des musées en France, voir *Le Débat* [2007], et Chicago Center in Paris [2007].

<sup>3</sup>. Voir aussi le témoignage passionnant d'André Burguière [2005], sur l'enquête collective à Plozévet.

<sup>4</sup> Je ne peux que rappeler ici les répercussions sur le savoir anthropologique des transformations des relations entre les groupes étudiés et les États, dont la décolonisation est un des aspects. Je renvoie à [de L'Estoile, Neiburg, Sigaud (dir.), 2005].

<sup>5</sup>. Sur le rôle du CFRE dans la formation de générations d'ethnologues cf. [Gutwirth, 2001].

<sup>6</sup>. Ceci n'a rien de neuf. Malgré toutes les critiques, souvent justifiées, auxquelles a donné l'analogie entre culture et texte, le début de l'essai de Clifford Geertz [1973] : « *La description dense : l'interprétation des cultures* », reste une vision très pénétrante de l'enquête ethnographique comme interprétation et traduction. À comparer avec la critique de Holbart [1999]. Il manque un point essentiel à l'analyse de Geertz : le fait que la relation ethnographique se déroule dans une relation d'asymétrie entre les mondes en contact.

<sup>7</sup>. Ce n'est pas là un privilège de l'anthropologie dite « exotique » (position bien sûr toute relative). Voir sur ce point, les stimulantes réflexions d'André Béteille [2007].

<sup>8</sup>. Un monde très différent du nôtre, du point de vue des rapports entre anthropologie et musée est le monde anglophone, en particulier nord-américain. Nos collègues québécois pourraient ici jouer un rôle de médiateurs et de traducteurs entre planètes à des années-lumière l'une de l'autre. À titre indicatif, j'indique les titres des sessions consacrés aux musées lors du congrès, fin 2007, de l'American Anthropological Association à Washington, notamment sous l'égide du Council for Museum Anthropology. « Sacred Objects in Museums and Markets » ; « Museums, Identity and Representation » ; « Nagpra in post-Nagpra world : Museum exhibits and Native American Objects » ; « Thinking outside the glass box : the legacy of Michael Ames » ; « Museums and social justice » ; « Revisiting the research potential of anthropological museums collections, 25 years later ».

<sup>9</sup>. Du fait de l'éloignement géographique, ma contribution à cette exposition, au-delà des premières discussions sur les principes d'exposition, se limita à fournir des photographies, et des extraits d'entretiens, réinsérés dans un cadre narratif par le scénographe brésilien. Voir [Sigaud, 2004]. Pour des images et textes de l'exposition, voir le site trilingue <http://www.lonasebandeiras.com.br/fran/index.htm>.

---

<sup>10</sup>. Pour plus d'informations, voir le site <http://www.diffusion.ens.fr/bresil>. L'exposition a également été présentée en 2005 à l'université de Dijon.

<sup>11</sup>. De ce point de vue, on peut en effet espérer que la réalisation d'une exposition soit considérée comme une activité scientifique à part entière, et pas seulement comme de la « vulgarisation », elle-même considérée comme une pratique vulgaire par opposition aux tâches nobles.

<sup>12</sup>. « *Nous sommes devenus des personnes. Portraits des transformations sociales à Rio Formoso et Tamandaré* ».

<sup>13</sup>. Cette restitution peut aussi prendre la forme du film ou de la photographie.

<sup>14</sup>. En ce sens, le récit fait par Christian Coiffier d'une récente mission sur son terrain dans le Sépik où il a pu identifier, grâce à un de ses descendants, l'homme dont l'expédition de la Korrigane (1934-1936) avait rapporté un crâne, et la façon dont cette relique, aujourd'hui conservée au Musée du Quai Branly peut être mobilisée dans des revendications foncières contemporaines, est exemplaire de ce rôle de passeur entre mondes, qui peut aussi nourrir une muséographie originale.

<sup>15</sup>. Cependant, la fin du paradigme muséologique n'implique pas la fin de la collecte en vue d'expositions, ce que montrent les pratiques actuelles du MUCEM.